

الزمان بين الفلاسفة والمتكلمين

دكتورة

أرزاق فتحي أبو طه

مدرس العقيدة والفلسفة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات بالقاهرة
جامعة الأزهر


الزهراء







مقدمة :



الزمان من المصطلحات التي يشوبها الغموض فقد يرجع السبب في ذلك إلى تعدد المصطلحات التي قيلت في الزمان أو يرجع إلى الاختلافات الواردة حول مفهوم الزمان بين ناف ومثبت وغير ذلك من الآراء المتعددة ولهذا فقد كان من الضروري قبل البدء في استعراض الآراء التي قيلت في حقيقة الزمان الوقوف أولا على تحديد المعنى اللغوي للزمان.

تعريف الزمان في اللغة :

استعمل الإنسان كلمات عديدة تدل على الزمن مثل " زمان " ، " وقت " ،" دهر " " حين " وغيرها وكان علينا قبل الخوض في التفسيرات الفلسفية لهذه الكلمات الوقوف أولا على معانيها اللغوية الأصلية فقد ورد في لسان العرب في معنى الزمن " الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره " وأزمن الشيء طال عليه الزمن ، وأزمن بالمكان أقام به زمانًا (1).

وورد في معنى " الدهر " عند البعض الدهر هو الزمان وقال بذلك الجوهري (2). والبعض فسر الدهر بأنه الله فقد فسر أبو عبيد الشافعي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر

(1) ابن منظور : لسان العرب ج 17 ص 16.

(2) ابن منظور : لسان العرب مادة دهر ج 4 .



"[1] أي أن لا تسبوا فاعل هذه الأشياء فإنما يقع السب على الله لأنه الفاعل لها [2].

والدهر هو الأمد الممدود ، وقيل الدهر ألف سنة والدهر الزمان الطويل ومدة الحياة الدنيا قال الأزهري " الدهر عند العرب يقع على بعض الزمان الأطول ويقع على مدة الحياة الدنيا كلها . وقولهم دهر دهرًا كقولهم أبدا بيد [3].

" الوقت " هو مقدار الزمان ، وكل شيء قدرت له حينًا وكذلك ما قدرت غايته فهو مؤقت . والوقت مقدار من الدهر معروف [4] .

" الحين " هو الدهر، وقيل وقت من الدهر مبهم يصلح لجميع الأزمان كلها ، طالت أم قصرت ، يكون سنة أو أكثر من ذلك . وخص به بعضهم أربعين سنة أو سبع سنين أو ستة أشهر أو شهرين ، ويراد به الوقت أيضا [5] . قال تعالى :(هل أتي علي الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورا) الانسان:1

والحين وقت من الزمان . والمعنى في قوله تعالى :(تؤتي أكلها كل حين...) إبراهيم:25

أنه ينتفع بها في كل وقت [6] .

---

(1) رواه مسلم في صحيحه – باب النهى عن سب الدهر – ج 4 – 1762 .
(2) ابن منظور : لسان العرب مادة دهر .
(3) ابن منظور : لسان العرب مادة دهر – ج 5 – ص 413.
(4) ابن منظور : لسان العرب مادة دهر – ج 16 – ص 183.
(5) ابن منظور : لسان العرب مادة دهر – ج 16 – ص 290.
(6) ابن منظور : لسان العرب مادة دهر – ج 16 – ص 290.

" المدة " طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير [1] .

هذه هي أشهر الكلمات التي وردت في معنى الزمان في اللغة وتوجد أيضا بعض الكلمات التي استخدمها أصحاب المذاهب الفلسفية في تعبيراتهم وتفسيرهم لمذاهبهم مثل قديم – أزلي – حادث وغيرها ستوضح مفاهيمها في مواضعها إن شاء الله تعالى في أثناء البحث .

الزمان في أشهر الحضارات القديمة

الزمان في الحضارة المصرية القديمة :

لم نرى تصورًا مجردًا للزمان في الفكر الشرقي القديم فقد كان تصور القدماء للزمان مثل تصورهم لأي شيء يعتمد على الأسطورة والخيال [2]، ويمكننا تلمس ذلك في تفسيرهم للأساطير القديمة مثل أسطورة بداية الخلق . فلم يكن قبل خلق العالم سوى " أبسوا " الفضاء المظلم .. و"تيامات " المياه التي لا تحد الممتدة إلى ما لا نهاية .. بكل ما فيها من اضطراب وفوضى . تضرب كلها الأطناب .. وتخرج – من بعده – كل شيء حي .. ! [3] فلم يكن شيء في البداية سوى اللاوجود فقد كان الماء ولا شيء معه لا آلهة ولا أناس فلم يكن إلا المبدأ الأول

---

(1) المرجع السابق ونفس المكان.

(2) هنري فرانكفورت – ما قبل الفلسفة – ص 39 ، سليمان مظهر – أساطير الشرق – ص 109 .

(3) جيمس ريتشارد – نصوص الشرق الأدنى القديم – ص 37.

الذي كان يقوم قوامه على خواص أربع هي : العمق العظيم – اللانهاية – الظلام المخيم واللارؤية [1].

فإذا نظرنا لـ لفظ " اللانهاية " الذي هو أحد مقومات الإله أو المبدأ الأول فهو تصور قديم لما عبر عنه الفلاسفة فيما بعد يونان وما أتى بعدهم بالزمان المطلق الذي لا تحده حدود .



ثم بعد ذلك كان الحديث عن الزمان المحدود الذي لاحظوه من خلال تعاقب الليل والنهار وتوالى الأحداث فلم يخرج ذلك أيضا عن تفسيرهم الأسطوري . وهذا يتناسب مع العقلية الإنسانية في هذا الوقت فقد كان تفسيرهم لشروق الشمس وغروبها صراع درامي ، فالشمس كل صبح تهزم الظلام والهيولى كما هزمتها يوم الخليقة [2] .

الزمان في الحضارة البابلية القديمة :

وكما كان الحال في الحضارة المصرية القديمة وتفسير الأشياء تفسيرًا أسطوريًا كذلك كان الفكر البابلي القديم يعتمد على الأسطورة والخيال وهكذا كان تصورهم للزمان ويمكننا أن نلتمس ذلك من أسطورة " اينوما إبليش " البابلية ، والتي تحكى أن مردوك بعد أن يصنع السماء والأرض من الماء يضع أبراجا من النجوم تعين ببزوغها وأفوالها السنة والشهر واليوم ، لتحدد الأيام وأوقات ظهورها حتى لا يخطئ أحد منها ، كذلك رسم للشمس طريق الشروق والغروب ووضع أبوابًا بأقفالها .. وهذا هو نص الأسطورة : " أمر القمر أن أطلع ، ووكله بالليل ، وجعله من

---

(1) جيمس ريتشارد – نصوص الشرق الأدنى القديم – ص 37 .

(2) هنري فرانكفورت – ما قبل الفلسفة – ص 39 ، وما قبلها .

كائنات الظلام ، لقياس الزمن ، وراح يزينه كل شهر بتاج . في مستهل الشهر ، إذ تطلع في السماء ، ليقيس قرناك أياما ستة ، وليظهر نصف تاجك في اليوم السابع . وحينما تكون بدرًا فلتواجه الشمس ... و(لكن) حين تسبقك الشمس في كبد السماء قلل من ضيائك واعكس نموك..."[1].

وقد علق على ذلك " جاكوسبون " حيث نجده يقول : " إننا نجد لدى سكان ما بين النهرين إشارة إلى الخلق وفصل السماء عن الأرض ودور الهواء في ذلك ، إنها دراسة لأصل معالم الكون الرئيسة ، كما تحوى كيفية تأسيس نظام العالم الحالي ، فنجد مبادئ " الزمن الطويل والمادة الأولى " [2].

الزمان في الحضارة الهندية القديمة :

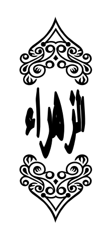
الزمان في الحضارة الهندية أبدى وذلك تبعًا لدورات الحياة عندهم حيث أن الحياة عندهم تتعاقب في دورات متتالية لا تنقضي ويظهر ذلك بوضوح في الأساطير الهندية القديمة فتقول أسطورة " الرجفيدا " أنه كانت هناك دورة بدائية لم تكن لتتميز فيها عناصر الكون ثم تحركت الروح " الكرما " في هذه الكتلة فتفرقت وتمايزت ظواهر الطبيعة ويمر الكون بعد ذلك في مرحلة متعاقبة من الكمال إلى النقصان ، حتى يتحلل إلى العدم ، تمر بعدها فترة زمنية يحدث بعدها كون جديد ، وهكذا تظهر أكوان وتختفي في دورات تتعاقب ولا تنقضي .وإذا كان الإنسان جزءا من الكون تسرى عليه أحكامه فإنه بدوره ينتقل في دورات حياة ، على

(1) المرجع السابق – ص 215 .

(2) جاكوسبون – ما قبل الفلسفة – ص 156 - 172 .



الإنسان التخلص من شرور الحياة . والتطهر من الآثام لتنتقل روحه بعد موته إلى موجودات أسمى وإلا انتقلت الروح إلى أجسام أدنى حتى تتطهر تمامًا من الآفات [1].



مما سبق يتبين تصوير هؤلاء للبعث بعد الموت وكذلك تعبيرهم عن التناسخ في إطار دائري للزمان ومن ثم تعبير عن الأبدية والخلود[2].

الزمان في الحضارة اليونانية القديمة :

وإذا انتقلنا إلى الحضارة اليونانية القديمة و بداية التأمل الفلسفي نجد الأمر يختلف بعض الشيء عند الحديث عن الزمان فقد كان إلى حد ما تفسيرًا مجردا للزمان ويمكن تلمس ذلك عند هوميروس حيث يروى لنا في الإلياذة : أن زيوس كبير الآلهة طلب من بوسيدون عن طريق رسول هو إيريس أن يكف عن مناصرة الآخيين ضد الطرواديين والعودة إلى حضرة الآلهة ، ولكن بوسيدون غضب واحتج قائلا أنه لا سلطان لزيوس عليه لأنه بذلك يتعدى على منطقة لا تقع تحت حكمه ونحن الثلاثة أخوة أنا بوسيدون وزيوس كبير الآلهة وهيدوس إله الأموات ولدنا من أبوين هما كرونوس (الزمان) و ريا (الفيض) [3].

كذلك نجد عند هزيود : " في البداية كان عماء ، ثم كانت بعدئذ الأرض (جى أوجايا) ، وثمة أصل ثالث هو (ايروس) وهو الحب ، أو قوة التوليد . وولد من اقتران الأرض والسماء الإقيانوس أي المحيط .

---

(1) د / صمويل نوح كريمر – أساطير العالم القديم – ص 252 .

(2) د / محمد فتحي عبد الله ، د / علاء عبد الفتاح – دراسات في الفلسفة اليونانية – ص 217 - 218 .

(3) كريم متى – الفلسفة اليونانية – ص 20 - 21 .

ونشأ عن تزاوج السماء والأرض الجبابرة . ولم يكن – إله السماء – يحبهم فقذف بهم إلى الظلمة ، ولكن الأرض ساءها هذا فعرضت عليهم أن يقتلوا آبائهم . وقام أحدهم وهو كرونوس بهذه المهمة حيث نزلوا أورانوس عن عرشه – السماء – ورفعوا عليه كرونوس . وتزوج الأخير بأخته ريا ، ولكن أبويه تنبأ بأن أحد أبنائه سيقتله ، فابتلعهم كرونوس جميعًا " [1] .



فهذا التصور للزمان المتسم بالقوة والجبروت تصورًا مجردًا للزمان وإن كان تصورا ليس تصورا نهائيًا للتجرد وإنما كانت البداية .

وكذلك تعبيره عن اللاوجود بالعماء الذي يتطور بعد ذلك للخلاء أو اللامعلوم واللامحدود عند الفلاسفة اليونان في بداية التفكير الفلسفي .

فهو يرى أن الجنس البشرى مر بعصور خمسة ، أولها عصر الذهب أو السلام والكمال ، عاش الناس فيه قبل سقوط الإنسان يرفلون في السعادة ، وكانت فيه الأرض تنتج للناس الطعام من نفسها ولا تدركهم الشيخوخة ، ثم ماتوا ، وموتهم كأنه نوم خال من الألآم . ثم خلق الآلهة جيلاً آخر وهو العصر الفضي أحط منزلة من الأول ويمتاز أفراده في نموهم إلى مائة عام ، ثم خلق زيوس جيلاً آخر و هو العصر النحاسي رجالاً أعضائهم وأسلحتهم وبيوتهم من نحاس وحارب بعضهم بعضا فسلط عليهم الموت الأسود . ثم خلق جيل الأبطال الذين حاربوا في طروادة ولما مات هؤلاء سكنوا بأرواحهم الخالية من الهم في جزائر الأبرار (وهو عصر هوميروس وعصر النهضة المسينية التي استعملت البرونز

---

(1) د / حسام الآلوسى – من الميثولوجيا إلى الفلسفة ص 215 .

) وجاء بعدهم عصر الحديد ، عصر الحزن والبغضاء وجيله شر الناس وهم فاسدون فقراء . ويقول هزيود أنه عصره هو ، ويتمنى بحسرة لو لم يكن ولد في هذا الجيل الخامس [1].



كذلك نجد في إحدى النحل التي كانت شائعة عند اليونان وهى نحلة (الوسيس) في القرن السادس ق . م أسطورة ترمز للفصول الأربعة وتكرارها باستمرار ، وما يصاحبها من ظواهر طبيعية. فهذا التعبير بتعاقب الفصول يحوى في طياته معنى الزمان وإن خلا عن أي معنى طبيعي أو فلسفي لمعنى الزمان [2].

وإذا تركنا القصص والأساطير في الحديث عن الزمان وانتقلنا إلى المدارس اليونانية القديمة التي كانت قبل سقراط نجد تطورًا ما في تصورهم لمفهوم الزمان .

أولاً : المدرسة المالطية :

أنكسمندرس :

أول ما يطالعنا في المدرسة المالطية في الإشارة إلى الزمان هو انكسمندرس حيث رأى أن الماء الذي قال به طاليس لا يصح أن يكون هو أصل الأشياء وذلك لأن استحالة الجامد إلى سائل بالحرارة " فالحار والبارد " (أي الجامد) سابقان عليه . ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينا ، وإلا لم تفهم أن الأشياء متمايزة تتركب منه ، فدعا المادة الأولى

---

(1) المرجع السابق ص 230 ، حاشية برينت ص 5 .

(2) د / حسام الآلوسى: من الميثولوجيا إلى الفلسفة ص 236 ، حاطوم: موجز تاريخ الحضارة – ص 455– 456 .

باللامتناهى وقال إنها لا متناهية بمعنيين : من حيث الكيف أي لا معينة ، ومن حيث الكم أي لا محدودة [1] .

وهذا إشارة إلى ارتباط الزمان بالمادة التي هي غير معينة فهي خليط ومزيج من الأضداد تساعد هذه الأضداد على التعين والتشخص والحركة وهذا ما أشار إليه الأستاذ يوسف كرم حيث يقول في حديثه عن عدم تعين الأصل الأول للأشياء عند انكسمندر : " هي مزيج من الأضداد جميعًا كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها ، إلا أن هذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك ، ثم انفصلت بحركة المادة " [2].

و بهذا "فاللامتناهى أو اللامحدود" أو "الزمان المطلق" عند انكسمندر (هو الحاكم المتصرف وهو بالقدر أو القانون الكلى بالنسبة لخروج الأشياء من اللامحدود وتكونها عنه ثم فسادها وانحلالها إليه في عود أبدى لا ينتهي) .

يقول انكسمندر : (اللامحدود هو الأصل للأشياء الموجودة ، وفوق ذلك فهو الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها والذي إليه تعود عند فسادها وفقا للضرورة ، لأنها تعطى العدالة وتعوض بعضها عن بعض عن عدم العدالة ، وفقا لما رتبه الزمان) [3] .

---

(1) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص 15 .

(2) المرجع السابق ص 15 .

(3) د / حسام الآلوسى – من الميثولوجيا إلى الفلسفة ص 215 ، والآلوسى : الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ص 47 .

إنكسيمانس :

وإذا انتقلنا إلى انكسيمانس فلم نجد حديثًا محددًا عن الزمان ولكننا نجد تفسيره إلى أن أصل الأشياء يعود أيضا إلى اللامتناهى كما قال إنكسمندر إلا أنه كان أخص منه حيث جعل اللامتناهى شيئًا واحدًا محددًا هو الهواء ولم يكن مزيجًا مختلطًا غير محدد كما ذكر إنكسمندر وبهذا فمن الواضح أن الزمان عنده مرتبط باللامتناهى الذي هو الهواء حيث نجده يقول في حديثه عن المادة الأولى وأصل الأشياء " .. إنها شيء محسوس متجانس ، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لا متناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض " [1].



هيرقليطس :

مثل من سبقه من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل رد أصل الكون إلى مبدأ واحد وهذا المبدأ ربط به الزمان فكما ذكرت أولا أن فلاسفة اليونان الأوائل كان جل اهتمامهم الأصل الذي نشأ منه العالم أو المادة التي خلق منها فلم يكن الزمان عندهم منفصل عن المادة الأولى والأصل الذي نشأ عنه العالم . " وقد رأى " هيرقليطس " أن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه .لا النار التي تدركها بالحواس بل نار إلهية لطيفة جدًا أثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم"[2] و بهذا فقد رد هيرقليطس الأبدية والأزلية إلى النار التي هي أصل الكون عنده.

(1) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص 18 .

(2) المرجع السابق ص 20 .

ثانيا :الفلسفة الفيثاغورية :

أما بالنسبة للزمان في الفلسفة الفيثاغورية فهو غير متناه وذلك لأنهم قالوا بالدور وعودة الأشياء بأنفسها في آجال طويلة (السنة الكبرى) إلى غير نهاية [1] لهذا فقد وصف " فيثاغورث " الزمان بالكرة المحيطة [2] .

ثالثا :الفلسفة الإيلية :

وأما الزمان في المدرسة الايلية فقد أنكر بارمنيدس حقيقة الزمان وهذا نتيجة لإنكاره الكثرة والحركة وتبعه تلميذه زينون في ذلك حيث أقام الحجج والبراهين التي تؤكد مذهب أستاذه في نفى الكثرة والحركة ومن ثم فالزمان عنده موهوم وذلك لأنه زعم قبوله للانقسام إلى ما لا نهاية إلا أنه غير منقسم بالفعل أي أنه منقسم بالقوة [3] .

أما الزمان عند أنبادوقليس فهو لا نهاية له دائر مع الوجود فهو يؤكد أن تغير الأشياء وكونها وفسادها* هو من وجود إلى وجود وليس من عدم إلى عدم ، فهي تختلط وتفترق وهذا هو كونها وفسادها ، وتخرج من

---

(1) المرجع السابق ص 29 .

(2) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص 119 .

(3) د / أميرة مطر –الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص 98 .

*الكون : مصطلح أرسطي يراد به حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها – ويقابل الفساد ويطلقه المتكلمون على الوجود المطلق .(د / إبراهيم مدكور – المعجم الفلسفي ص 156) ، أما الفساد : زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة ويقابل الكون .(نفس المرجع السابق ص 135) .

الخليط ثم تعود [1] إليه في مراحل وبشكل دوري مع دورات الوجود (العود الأبدي) ، نلاحظ تأثر الفكر اليوناني في ذلك بالفكر الهندي ودورة العالم والعود الأبدي إلى ما لا نهاية وقد قال أنبادوقليس بذلك ليتلافى نقد الفلسفة الايلية وذلك افترض كثرة أصلية ولم يقل بوحدة اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالدة ولذلك فلا يمكن أن نصف موجود من موجودات الطبيعة بأنه يخلق أو يفسد بل يقال أن هناك امتزاج وانفصال لما سبق امتزاجه ، ويقول : " ليس هناك خلق phisis لأي موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد لها نهاية بالموت ، بل هومجرد امتزاج mixture ، لهذه الجذور الأربعة ، raciness , roots rhizomata ,[2]، وهذه العناصر أو الجذور كما أطلق عليها هي النار والهواء والماء والأرض والامتزاج والانفصال يحدث بفعل قوتين إلهيتين ، الحب الذي يجمع والكراهية التي تفرق [3] . وهما يتخللان جميع الأشياء ويحركاها ، الأمر الذي يفضى إلى القول بأن أنبادوقليس قد كان أول من قال بفكرة نفس كونية هي علة حركة الكون ، وتتغلب إحدى القوتين على الأخرى فتسود العالم في دورات مستمرة هي التي يسميها بالعود الأبدي retaure etemal[4] .

نستنتج مما سبق أن أنبادوقليس قال بعدم تناهى الزمان فالحياة عندهم دائرة في دورات متتالية ، وفى هذا نجده يقول : " تتماسك الكرة

(1) د / حسام الآلوسى: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ص 48 .
(2) المرجع السابق ص 48 .
(3) د / أميرة مطر –الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص 101 .
(4) المرجع السابق ص 102 .

داخل ثوب الائتلاف harmonia ، كروية مستديرة مبتهجة بوحدتها الدائرية [1].

وبعد هذا العرض لمفهوم الزمان في الفكر القديم سواء كان في الحضارة المصرية القديمة أو الحضارة البابلية أو الحضارة الهندية أو في الفكر اليوناني قبل سقراط نجد أنه لم ينظر إلى الزمان بمفهومه المجرد ولا منفردًا ، ولا نجد فيه نصوصا منفصلة أو تأملا خاصا ، فقد ارتبط الزمان بالوجود ، وبالتالي فلم توجد معالجة للزمان تحاول فهمه وتصوره تصورا مستقلا عن الوجود إلا مع أفلاطون على ما سيتضح .



أفلاطون :

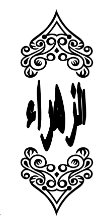
إذا أردنا أن نتعرف على طبيعة مفهوم الزمان عند أفلاطون فلابد أن نتعرف على كيفية تكون العالم عنده لنرى ما هو موضع الزمان من هذا العالم .يقول افلاطون في تيماوس : " كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد " بدأ من طرف أول " لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع .. ولما كان الصانع خيرًا والخير بريئًا من الجسد فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيه به على قدر الإمكان ؛ فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس ؛ فصور العالم كائنًا حيًا عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال " الحي بالذات " [2] .

---

(1) د / أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية ص 170 .

(2) يوسف كرم –تاريخ الفلسفة اليونانية ص 103 .

وقد بين في تيماوس أنه خلق نفس العالم قبل جسم العالم فنجده يقول : " أما نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم ومزاج من الاثنين " [1].. وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه اخذ نار ليجعله مرئيا وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء في الوسط " [2] .



وبهذا فقد أوضح لنا أفلاطون في تيماوس كيف نشأت نفس العالم وكذلك جسم ا–لعالم وأن نفس العالم كانت قبل جسم العالم ثم وضح العناصر التي تكون منها العالم .. ولكن ليس معنى هذا أن العالم حادث وذلك لأن هذه العناصر كانت غير معينة في مادة رخوة ثم نظم الله هذه المادة على نموذج صانعه قدر الإمكان ، فصور العالم حيًا عاقلاً يحوى نفسا وعقلا وجعله واحدا مثل الله ونموذجه الواحد ، وكل ما يتكون فيجب أن يكون ماديا ولذلك ركب الله جسم العالم من النار والتراب وكان لا بد من ثالث ورابع حتى يكون مزيجا بين شيئين ، فوضع الماء والهواء في الوسط وعلى شكل كرة متجانس لا تصيبه آفة أو شيخوخة [3].

والآن لنا أن نتساءل أين موقع الزمن من هذا ؟ فالزمن عنده مرتبط بإيجاد العالم وتنظيمه من هذه المادة الرخوة الغير معينة إذا لم يكن هناك زمان قبل تنظيم المادة وإنما كانت أزلية الصانع وأزلية المادة وبهذا فالمادة قديمة قدم الصانع لدى أفلاطون غير أنهما خارجان عن إطار الزمان ، أما أن المادة خارجة عن إطار الزمان فلأنها خالية من

(1) تيماوس – ص 27 " د" – 27 " ج" .
(2) المرجع السابق ونفس المكان .
(3) د / حسام الآلوسى: الزمان بين الدين والفلسفة ص 152 .



النظام ، وإنما يقترن الزمان بالنظام ، وأما أن الصانع خارج عن إطار الزمان فلأن وجوده سرمدي [1] .ولهذا فرق أفلاطون بين السرمدية أو الأزلية وبين الزمان فالسرمدية تعنى الثبات والحضور الدائم واللازمنية والزمان الذي وجد مع تكون العالم صورة للأزلية وألفاظ مثل " كان " و " سيكون " ؛ أي أن الماضي والحاضر وقبل وبعد هي صور للزمان ، الذي هو صورة للأبدية[2] . يقول أفلاطون في " تيماوس " : " بينما كان الإله يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحدته صورة أزلية تجرى على سنة العدد وهى ما سميناه زمانًا ، لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء ولكن الإله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك . فكل أقسام الزمان ألـ " كان " وألـ " سيكون " غدت أصنافا له ، ونحن نسهو وننسبها للجوهر الأزلي غير أننا لا نصيب في ذلك ، فنحن نقول عنه وندعى انه كان وسيكون ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول عن الحدوث الجاري في الزمن لأنهما حركتان وتحولان .. فالزمان إذا حدث مع الفلك ليوجدا معا ويتحدا معا وإن جرى انحلالهما يوما وحدث على مثال طبيعة كليهما ، والفلك أيضا كان وهو كائن وسيكون بلا انقطاع ما دام الزمان " [3].

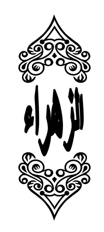
من النص السابق لأفلاطون تبين لنا تفرقة أفلاطون بين السرمدية التي هي لمثال الخير أو النموذج الأول وبين الزمان الذي وجد مع وجود العالم ومن ثم فقد نسب البعض لأفلاطون أنه قال بحدوث الزمان ومن هؤلاء

(1) المرجع السابق ونفس المكان .

(2) د / حسام الآلوسى: الزمان في الفكر الديني ص 67 بتصرف.

(3) أفلاطون: فايدروس ص 70 .

أرسطو حيث نجده يقول : " أن جميع المفكرين متفقون عدا فردًا واحدًا على أن الزمان لم يكن له بدء في الوجود مع الكون ، وهو يجعل لهذا الكون بدًا " [1]**.**



فالذي ينبغي أن نقوله للذين نسبوا إلى أفلاطون حدوث الزمان أن المقصود بالزمان هذا هو الزمان المرتبط بوجود العالم ووجد معه هذا بخلاف السرمدية والأبدية* فإنها بلا بداية فأفلاطون فرق بين نوعين من الزمان الزمان المطلق " السرمدية والأبدية " و الزمان المحدود الذي يقيس الحركة ، أو تقيسه الحركة ، والذي يتساوق مع وجود العالم ولذلك نجد د / حسام الآلوسى يقول : " ويستدل الكاتب على أن عمليات خلق العالم في طيماوس هي مجرد تورية ورمز ، من أن أفلاطون يخبرنا في المقطع " 38 B " أن الصانع لا تجوز عليه صيغة الماضي أو المستقبل بل الحاضر دومًا ، ولذلك يرى الناشر أن استعماله "was" مثل أن الصانع فرح وسر " and was well pleased " هي على سبيل الحكاية ، وليس الدلالة التأريخية . ويؤكد الناشر على أنه في النص" 38B" نجد أن الزمان والأزلية " time and eternity " متضادان بحده ، فقد وضح الزمان هنا بأنه حالة لما هو أزلي ،بل أن الزمان نفسه

---

*السرمد : من السرد و هو التوالي والتعاقب ، سمى الزمان به لذلك ، وزادو عليه الميم ليفيد المبالغة في ذلك المعنى.

والأبد : من لا نهاية له في لآخره كالبقاء يجمعهما واجب الوجود كالاستمرار فإنه مالا نهاية له في أوله وآخره .

**الأزل : بالتحريك هو مالا بداية له في أوله كالقدم ، والأزلي من القديم ، لأن إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة .

(1) أرسطو: السماع الطبيعي ، م 8 ص 255 .

أزلي** ، ولكن تعريف أفلاطون للأزلية " eternity " يستبعد أن تعنى الزمان اللانهائي " duration of time everlasting " ، ويجعلها مستحيلة للشيء المخلوق ، فبأي معنى يعتبر أفلاطون الزمان أزليا إذا ؟ ويجيب الكاتب أن هناك جوابا واحدًا وهو أن العقل الكلى " mind universal " له بالضرورة نوعان من الوجود ، وجود في الوحدة وآخر في الكثرة ، والزمان يعود للوجود في الكثرة . ومع أن الزمان هو حالة للظاهرة المحتواه في هذا الوجود المتكثر ، فإن هذا الوجود نفسه أبدى أزلي (eternal) لأن العقل الكلى أبدى أزلي سواء وجد كواحد أو ككثير . إن تصيره وتطوره نفسه أزلي أبدى وليس في زمان . فالحدوث أو الزمنية (temporality) هي إذن صفة للأشياء الجزئية الموجودة في العالم الخارجي " [1].



وفى موضع آخر تعليقًا على نص (38B) الذي يتحدث عن الشهور والسنين وأجزاء الزمان ليست قبل خلق العالم بل معه ، يقول الكاتب : إن الزمان وأقسامه لا تدرك منطقيا من دون وجود عالم الظواهر فإذا وجد تعاقب أو تلاحق ، فلا بد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضا .. وأرسطو من خلال خلطه بين المجاز والمعنى الحقيقي اتهم أفلاطون بأنه يجعل الزمان مكونا في الزمان [2].

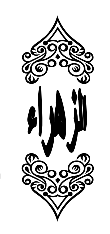
ويرى الكاتب أن المقطع لا يترك شكا في وضوح تصور أفلاطون للأزلية ، كشيء متميز عن الزمان وهذا الرأي ذهب إليه تلاميذ أفلاطون حيث رأوا عدم أخذ كلام أفلاطون على ظاهره في " طيماوس " وأنه أراد

(1) د / حسام الآلوسى: الزمان في الفكر الديني ص 71.

(2)د / حسام الآلوسى: الزمان في الفكر الديني ص 71.

من تصويره للعالم مبتدئًا في الزمان ، ومن قوله " قبل وبعد " سهولة الشرح فقط [1] .

مفهوم الزمان عند أرسطو :



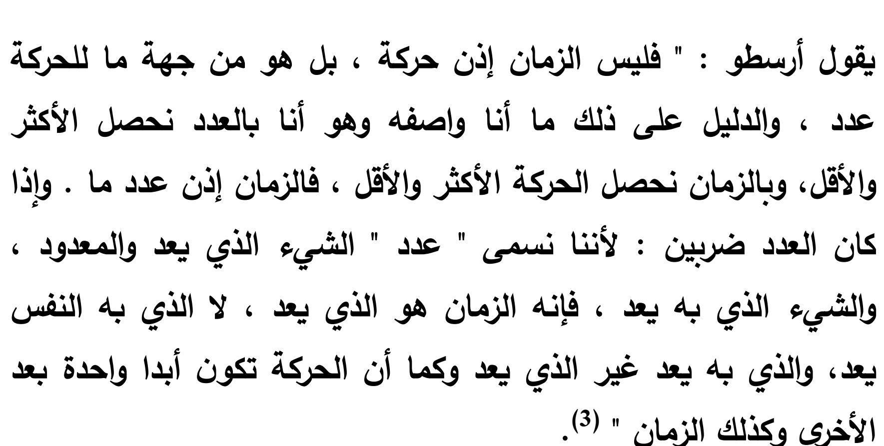
يبدأ أرسطو بربط الزمان بالحركة على نحو يماثل ما فعله السابقون ولكن الفارق بينهم وبينه واضح في المنهج : فأرسطو تبعا لمنهجه القائم على البدء بالمحسوس للارتفاع منه إلى المعقول – بعكس منهج السابقين وبخاصة أفلاطون – ، يبدأ من أي متحرك كان لا من النفس الكلية ، ويقول إن الزمان لا يوجد دون الحركة ، أو التغير بوجه عام فإننا لا نشعر بتغير في نفسنا ، أو حين لا ندرك أي تغير ، لا يبدو لنا أن ثمت زمانا قد مر ، وهذا كان شعور هؤلاء الذين تقص عنهم الأسطورة أنهم كانوا نائمين في كهف سرديس عند الأبطال ؛ وهم بهذا يربطون اللحظة السابقة على نومهم مباشرة باللحظة التي استيقظوا فيها ولا يجعلون منها في الواقع غير لحظة واحدة مستبعدين الفترة التي مرت بينهما ، لأنها خالية من الإحساس .

فإذا كنا إذن لا نشعر بالزمان إلا حين يكون ثمت تغير ، ولا تعين زمانا إلا شعرنا بتغير ، فمن الواضح إذن أن الزمان لا يقوم بغير الحركة ولكن هذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن الحركة أو التغير لشيء ، إنما هو في الشيء نفسه وحده ، أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير

(1) د / عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودي ص 54 - 55.

بعينه ، بينما الزمان في كل مكان ، وفى كل الأشياء ، أو بعبارة أخرى : الزمان لا يخضع للحركات الجزئية ، وإنما هو عام [1] .

إذن فما علاقة الزمان بالحركة ، فالحركات منها السريع ومنها البطيء أما الزمان ، فراتب منتظم فيه المتحرك كثيرا في وقت قليل أو المتحرك قليلا في وقت طويل فالزمان إذن ليس هو الحركة ، ولكنه مرتبط بالتغير وبالحركة كل الارتباط . ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه عدد الحركة بحسب السابق واللاحق . أو هو بمعنى آخر الجانب المعدود من الحركة ، فهو عدد بمعنى ما يعد أو يقبل العد من الحركة [2].



يقول أرسطو : " فليس الزمان إذن حركة ، بل هو من جهة ما للحركة عدد ، والدليل على ذلك ما أنا واصفه وهو أنا بالعدد نحصل الأكثر والأقل، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل ، فالزمان إذن عدد ما . وإذا كان العدد ضربين : لأننا نسمى " عدد " الشيء الذي يعد والمعدود ، والشيء الذي به يعد ، فإنه الزمان هو الذي يعد ، لا الذي به النفس يعد، والذي به يعد غير الذي يعد وكما أن الحركة تكون أبدا واحدة بعد الأخرى وكذلك الزمان " [3].

فكيف يقدر الزمان الحركة ، وهو ليس من جنسها ، والمقدار " العدد " يجب أن يكون من جنس المقدور .. أن الزمان يقدر شيئا من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثم يقدر باقي الحركة بها فإن قيل ها هنا أيضا قدر الزمان بالحركة – أي حركة يوم وهو ليس من جنسها ، أجاب أرسطو

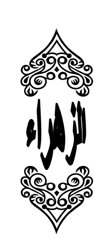
---

(1) المرجع السابق ص 59 .

(2) أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ص 292 .

(3) أرسطوطاليس: الطبيعة، ص 418 .

بأنه لا يشترط أن يكون العاد في المعدود ، بل قد يكون مفارقا وليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثم يعد الحبل به والعدد الذي في النفس ليس هو من جنس المعدود ، وأجيب أيضا بأن الزمان يعد الحركة من حيث هي وهو متصلان ، فهما من هذا الوجه متجانسان (1) . وبهذا المعنى فالزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر ، وأنه متصل ، إذا كان عدد المتصل فإن الزمان تحصل به الحركة وتحد به من قبل أنه عددها ، وقد يحصل الزمان أيضا بالحركة ويحدد بها (2) .



وبهذا فقد حل أرسطو المشكلات المتعلقة باستحالة الحركة ، وبالتالي استحالة الزمان بأنه ربط الزمان بالحركة من حيث كونها مقدار والمقدار لا بد أن يكون كمًا ، من ذلك يكون الزمان عددًا ، وبما أن الحركة والزمان يقدر كل منهما الآخر فكلاهما عدد . ومن هنا يكون الزمان عددًا للحركة من قبل المتقدم والمتأخر ، وأنه متصل إذا كان عدد المتصل (3) .

ولسائل أن يسأل كيف يكون الزمان المتصل عددا والعدد كم منفصل ؟ يحل أرسطو هذا الإشكال فيجيب على هذا السؤال بتحديد " الآن " وتعلقه بالزمان بقوله : " والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحده بالمتقدم والمتأخر " (4) .

---

(1) المرجع السابق ص 431 - 432 .

(2) د / محمد فتحي عبد الله ، د / علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة، ص 243 .

(3) المرجع السابق ص 244 .

(4) أرسطوطاليس: الطبيعة، ص 420 .

يتضح مما سبق أن " الآن " حدًا للزمان ولكن لا يجوز أن نعتبر " الآن " جزءا من الزمان . فالزمان كم متصل ينقسم إلى ما لا نهاية ، وشأنه الامتداد المكاني المتصل أو الخط . فالخط ينقسم إلى ما لا نهاية وليس له حد أصغر ، إذ لا يجوز أن نعتبر النقطة جزء من الخط ، لأن أي خط يمكن أن ينقسم إلى خطين وهكذا باستمرار وكذلك الحال بالنسبة للزمان لأن بين كل آنين فترة زمانية تنقسم إلى ما لا نهاية .ولما كان من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذي صفة خاصة بحيث يمكن أن يكون بداية وليس نهاية في الوقت ذاته لزمن معين ، أو يكون على العكس نهاية وليس بدوره بداية لزمن معين ، فقد انتهى أرسطو إلى رفض فكرة حدوث الزمان وعارض رأى أفلاطون الذي قال بخلق الزمان ، فالزمان قديم وخالد عند أرسطو وكذلك الحركة الدائرية الموجودة فيه وعلى أساس من أبدية الزمان والحركة يثبت أرسطو وجود المحرك الذي لا يتحرك " [(1)].

مما سبق فقد تبين أن الحركة التي قصدها أرسطو هي الحركة الدائرية وهى أزلية ومن ثم الزمان أزلي أيضا لأنه مرتبط بها .

وفى هذا يقول أرسطو حينما يتساءل عن الزمان " هل هو عدد لأية حركة كانت ؟ وأجاب بالسلب لأنه أي الزمان يجرى في كل نوع من أنواع الحركة وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس عددًا واحدًا منها ، بل عدد الحركة المتصلة وفضلا عن هذا فإنه لو كان هناك زمان خاص بكل حركة ، لكانت هناك أزمنة عدة ، ولو حدث معا أزمنة متساوية ولكن الزمان واحد في كل حال ، فلا بد من البحث عن حركة أولى تكون المقياس في

(1) أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ص 291 بتصرف .

كل الحركات ، وبها يقاس الزمان ولما كان الزمان متصلا فلا بد أن تكون الحركة متصلة والحركة الوحيدة المتصلة هي الحركة الدائرية على نحو النقلة ، وهذه الحركة الدائرية المنتظمة هي حركة الفلك وعلى هذا فإن الحركة التي يعدها الزمان هي إذن حركة الفلك " [1] .

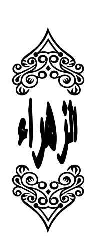
الأفلاطونية المحدثة والزمان :

بداية يتكون العالم عند " أفلوطين " من ثلاثة جواهر أو أقانيم : هي الواحد ، والعقل ، والنفس الكلية ، أما الأول والثاني فثابتان مطلق الثبات ، سرمديان ، باقيان على حالهما باستمرار يحيان ولكن حياتهما سكون دائم . فالأول الواحد لا يتحرك ولا يتغير على وجه الإطلاق ، بينما العقل الصادر عن الأول ، يقوم بعملية هي عملية تعقله للأول الواحد ولنفسه ، مما من شأنه أن يصدر عنه الأقنوم الثالث ، أعنى النفس الكلية . وعملية التعقل هذه ، هي بالضرورة حركة ؛ ولكنها حركة من نوع يختلف عن الحركة عند أرسطو وعند الجمهور ، إذ هي حركة لا تتضمن أي تغير ، حركة معقولة لا حركة طبيعية . ومع هذا فإنا لم نصل بعد إلى الزمان وإنما الزمان الأول أو الأصيل يوجد في الأقنوم الثالث ، أعنى النفس الكلية . فإن هذه تتصف بالحياة ، وبالتالي بالتغير الدائم ، ونقصد بالحياة هنا الحياة بالمعنى العادي المفهوم . وهذه الحياة تيار مستمر فيه انتقال متصل بين حال وحال ؛ وتلك هي حركة النفس الكلية . فللنفس الكلية إذن حياة هي تغير دائم من حال إلى حال ، ومن فعل إلى فعل ؛ وهى مماثلة لتلك الحياة العليا الموجودة في الأول الواحد وفى العقل . وهذه الحياة التي للنفس الكلية هي التي تكون الزمان الأصيل . ولما

---

(1) أرسطو: السماع الطبيعي ، ص 223 ، ب 29.

كانت محاكاة للحياة العليا ، وهذه سرمدية فإن الزمان الأول أو الأصيل محاكاة وصورة للسرمدية : فهذا الزمان يحاكى الكلية الحاضرة ، والمعية الدائمة ، واللانهائي الحاضر بالفعل ، التي هي من شأن الأول والعقل . [1] " والزمان يحاكيها لأنه يريد دائمًا أن ينضاف نماء جديد إليه . فهذا النحو من الوجود هنا (أي في النفس الكلية) يحاكى ذلك الموجود في أعلى . فلنتجنب إذن أن نبحث عن الزمان خارج النفس الكلية ، كما علينا أن نتجنب نشدان السرمدية خارج الموجود الأكمل " [2] .



أراد أفلوطين بذلك أن الزمان دائما يحاكى النفس الكلية والنفس الكلية تحاكى الموجود في الأعلى أي الواحد والعقل وإذا كان ذلك كذلك فليس لنا إذن أن ننشد الزمان في النفس الجزئية الخاصة بكل فرد . وفى هذا يقول أفلوطين : " هل الزمان فينا ؟ أم هو بالأحرى في تلك النفس الكلية ، الباقية على حالها في كل شيء ، والتي تضم وحدها كل النفوس؟ ولهذا فإن الزمان لا يتفتت " [3]، أي لا توجد أزمنة مختلفة بل زمان واحد فحسب .

أما الزمان عند فوفوريوس تلميذ أفلوطين فهو لا ينفصل عن النفس الكلية ، كما أن السرمدية لا تنفصل عن العقل . وهذا الزمان يمكن أن ينظر إليه أنه ذو دورات ، كدورات الكواكب المختلفة ، غير أن هذه

---

(1) د / عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودي ص 75.

(2) أفلوطين: " التساعات " الثالثة م 7 ، ف 10 .

(3) أفلوطين: " التساعات " الثالثة ، ف 12 .

تحاكى تلك وتلتئم في داخلها ، وكل دورة من دورات النفس الكلية تكون السنة الكبرى [1].

مما سبق يمكننا تلمس الفرق بين الزمان عند أفلوطين وعند أرسطو فالمميز الرئيس بين نظرية أرسطو في الزمان ونظرية الأفلاطونيين هو طابع المعقولية الذي يضيفه هؤلاء إلى الزمان . فالزمان عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس ، ينتسب إلى العالم المعقول ، ولا ينفصل عن الأقنوم الثالث فيه ، أعنى النفس وبالتالي يتصف بما يتصف به من معقولية ؛ أما أرسطو فقد ربطه بحركة الفلك ، أي ربطه بما هو محسوس ، فهو بالتالي زمان حسي [2].

والآن بعد هذا العرض لاستعراض مفهوم الزمان عند أبرز فلاسفة اليونان القدماء ننتقل للحديث عن مفهوم الزمان عند أبرز فلاسفة الإسلام ليتبين لنا أيهم كان رأيه مستقل في مفهوم الزمان وأيهم تأثر بالفكر السابق عليه .

مفهوم الزمان عند فلاسفة الإسلام

مفهوم الزمان عند الكندي :

يمكننا تلمس مفهوم الزمان عند الكندي من خلال حديثه عن اللامتناهى حيث نجده يقول في الفرق بين الأزلي وغير الأزلي : " والجسم له جنس وأنواع . لكن الأزلي لا جنس له . إذن الأزلي ليس

(1) عبد الرحمن بدوى – الزمان الوجودي ص 76 .

(2) المرجع السابق - ص 78 .

جسمًا . وبعبارة أخرى : الجسم لا يمكن أن يكون أزليا [1] . ويبرهن الكندي على أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهيا بالفعل ، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان بعدة مقدمات يرى أنها قضايا بينة بنفسها . يقول الكندي :



أ – كل الأجسام ، التي ليس واحد منها أكبر من غيره ، متساوية .

ب – والأجسام التي تكون المسافات بين نهايتها متساوية ، هي متساوية بالفعل وبالقوة معا .

ج – المتناهي لا يكون غير متناه .

د – إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسمًا ، لكان أكبرها ، وسيكون أكبر ممن كان قبل إضافة هذا الجسم إليه .

هـ – إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار ، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهيا هو الآخر في المقدار . وهذا صادق على كل جسم ، وعلى كل ما له مقدار .

و – والأصغر بين شيئين متجانسين يعد الأكبر منهما ، أو جزءًا من هذا.

فإن كان ها هنا جسم لا متناه ، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار فإن الباقي إما أن يكون متناهيا في المقدار ، أو غير متناه في المقدار . فإن كان متناهيًا ، فإنه إذا أضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار) فإن كان متناهيا ، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهيًا . لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهيًا . إذن سيكون

(1) رسائل الكندي الفلسفية ج 1 ص 114 .

متناهيًا ولا متناهيًا في وقت واحد ، وهذا متناقض ومحال . أما إن كان الباقي لا متناهيًا ، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه ، فإنه إما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الإضافة ، أو مساويًا . فإن كان أكبر مما كان ، فإن اللامتناهى سيكون أكبر من اللامتناهى . وهذا محال . وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه ، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل . ثم إن الزمان كمية .إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل .إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية .



ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهيا أيضا . مثال ذلك : الحركة ، والكمية ، والزمان ، والمكان ، توجد في جسم ، فهي متناهية إذن لأن الجسم متناه [1]. مما سبق فقد تبين قول الكندي بحدوث الزمان حيث جعله يوجد في متناه وهو الجسم وكل ما يوجد في متناه فهو متناه مثله وكل متناه حادث لأن من كانت له نهاية فهو بالضرورة له بداية .

مفهوم الزمان عند ابن سينا :

يمكننا تلمس مفهوم الزمان عند ابن سينا من خلال النص التالي في النجاة حيث ربط الزمان بالحركة كما فعل أرسطو : يقول ابن سينا : " كل حركة تفرض في مسافة على مدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معا فإنهما يقطعان المسافة معًا وإن ابتدأت إحداهما ولم تبدىء الأخرى ولكن انتهيتا معا فإن إحداهما تقطع دون ما تقطع الأولى وإن ابتدأ مع السريع بطيء واتفقتا في الأخذ والترك وجد

(1) المرجع السابق ص 113 – 114 ، و د / عبد الرحمن بدوى : الفلسفة والفلاسفة ص 167 – 168 .

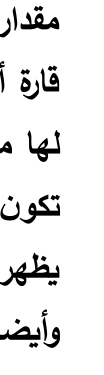
البطيء قد قطع أقل والسريع قد قطع أكثر ، وإذا كان ذلك كذلك كان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة وأقل منها ببطيء معين ، وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الإمكان طابق جزأً من الأول ولم يطابق جزأ متقضيًا وكان من شأن هذا الإمكان التقضي لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة لكان يقطع المتفقات في السرعة أي وقت ابتدأت وتركت مسافة واحدة بعينها ولما كان إمكان أقل من إمكان ، وإذا كان ذلك كذلك وجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان ، وإذا كان هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه تقع الحركة بأجزائها التي لها من المسافة فإذا ها هنا مقدار للحركات مطابق لها وكل ما طابق الحركات فهو متصل ومتقضى الاتصال متجدده فإن هذا المقدار مدة أي متصل على سبيل التقضى " [1] .



في النص السابق يشرح ابن سينا كيف يكون ارتباط الزمان بالحركة من حيث السرعة والبطء فكل ذلك يكون في مقدار معين وهو الزمان وبين أن هذا المقدار يطابق الحركة وبين أن هذا المقدار " الزمان " المطابق للحركة لا بد أن يكون متصل أي أن الزمان هو مقدار الحركة وهو متصل ومن هنا نلتمس بوضوح تأثر ابن سينا بأرسطو حيث جعل الزمان هو مقدار الحركة . ولهذا نجده يقول :" لا يتصور الزمان إلا مع الحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف " . وبين ابن سينا علاقة هذا المقدار أو الزمان بالحركة من خلال بيانه بأن هذا المقدار لا بد أن يكون في مادة ولكن كيف تكون علاقته بالمادة لا بد أن يكون لا علاقة له بالمادة من حيث ذاتها ولكن

(1) ابن سينا : النجاة- قسم الطبيعيات ص 117 .





من حيث هيئته في المادة وهذه الهيئة لا بد أن تكون غير قارة وهى الحركة وذلك لأن اختلافات الحركات في السرعة والبطء ليس له علاقة بالزيادة في المادة ونقصانها وفى هذا يقول ابن سينا : " وهذا المقدار وجوده في مادة لأنه يوجد في جزء بعد جزء وكلما كان كذلك فكل جزء يفرض منه حادث وكل حادث ففي مادة كما قيل في المبادئ أو عن مادة وليس هذا عن مادة لأن مجموع المادة والصورة لا يحدثان حدوثًا أوليا بل الهيئة والصورة فهو إذا مقدار في مادة وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع فإما أن يكون مقدارًا للمادة أو لهيئة فيها ولكن ليس هذا المقدار للمادة لأنه لو كان مقدارًا بذاتها لكان بزيادتها زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر و أعظم ، والتالي باطل فإذًا هو مقدار للهيئة ، وكل هيئة إما قارة وإما غير قارة فهو إذا إما مقدار هيئة قارة أو هيئة غير قارة لكن ليس مقدار هيئة قارة فإن كل هيئة قارة فرض لها مقدار فإما أن تكون تمام مقدارها في المادة أو لا تكون ولكن ليست تكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة لأن كل هيئة هكذا فإنه يظهر في المادة زيادة بزيادتها ونقصان بنقصانها وليست الحركة كذلك وأيضا لا تكون بتمام مقدارها في المادة لأنها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة وليس شيء من هيئات المواد كذلك – فهذا محال فإذا ليس هذا المقدار مقدار هيئة قارة فهو إذا مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة"[1] .

كذلك هذا المقدار غير مقدار المسافة وفى هذا يقول ابن سينا : " وهذا المقدار غير مقدار المسافة لأنه لو كان مقدار المسافة لكان سلوكه وسلوك هذا المقدار واحدًا ولو كان ذلك لكانت الحركات المتفقة في مسافة

(1)ابن سينا : النجاة- قسم الطبيعيات ص 117 .

واحدة واحدة بعينها في السرعة والبطء ولم تكن الحركات المختلفة في السرعة والبطء تقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة كما قيل وليس هو نفس السرعة والبطء لأنه قد يتساوى سريعان وبطيئان في السرعة والبطء ويختلفان في هذا المقدار " (1).



مما سبق فقد تبين أن الزمان عند ابن سينا هو مقدار الحركة ولكن ليس أي حركة بل الحركة المستديرة وفى هذا يقول ابن سينا : " فإذًا هو هوية هذا المقدار الذي للحركة هي أنه لحركة مستديرة وبها تعلقه الذاتي " (2).

والزمان عند ابن سينا قديم قدمًا زمانيًا ولكنه حادث حدوثًا ذاتيا* يتقدمه موجده وخالقه وفى هذا يقول ابن سينا : " فإذا الزمان ليس محدثا حدوثًا زمانيًا بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن أي بعد زمان متقدم فكان بعدًا لقبل غير موجود معه فكان بعد قبل وقبل بعد فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل وكل ما ليس أول قبل فليس مبدأ للزمان كله فالزمان مبدع أي تقدمه باريه فقط"(3). (ومعنى هذا الكلام أن الزمان قديم قدم الباري ، إذ هو لا يتقدمه

---

(1) ابن سينا : النجاة- قسم الطبيعيات ص 117 .

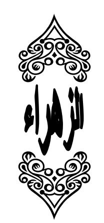
(2) المرجع السابق ص 117.

*القدم الزمانى : هو عدم المسبوقية بالعدم بينما القدم الذاتي : هو عدم المسبوقية بالغير(الكفوى – الكليات ، ص728) . ، الحدوث : كون الشيء مسبوقا بالعدم ، وهو ضربان : حدوث زماني وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم ، زمانًا ، وحدوث ذاتي وهو افتقار الشيء في وجوده إلى الغير (إبراهيم مدكور – المعجم الفلسفي – ص70).

(3) ابن سينا : النجاة- قسم الطبيعيات ص 117 - 118.

بالزمان ، بل بالذات ، أي بالمرتبة. وما دام كذلك ، فقد أحدثه منذ القدم إذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى . غير أن رأى ابن سينا ليس صريحا تماما ها هنا) [1] .

مما سبق يتضح تأثر ابن سينا بأرسطو في القول بقدم الزمان وربطه الزمان بالحركة الكلية . وعلى هذا فإن إرجاع البعض تأثر ابن سينا إلى الأفلاطونية المحدثة في الاستدلال بما ورد في بعض كتب ابن سينا في إرجاع الزمان للنفس الكلية مثل ما فعل أفلوطين يمكن أن يرد السبب في هذا إلى أن النفس الكلية ، هي سبب للحركة الكلية وكل حركة ، فلا زمان بدونها ،فإنه فيما عدا ذلك ، وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ، ولا هو أي حركة ، بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر " [2] .



ويقرر ابن سينا أنه ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه فيوجد ما هو خارج الزمان وهو الدهر فالدهر عنده هو المحيط بالزمان وفى بيان ما هو في الزمان وما ليس فيه والذي في الزمان ما هو موضعه من الزمان يقول ابن سينا : " الشيء الموجود في الزمان أما أولا فأقسامه وهو الماضي والمستقبل وأطرافه وهى الآنات . وأما ثانيًا فالحركات وأما ثالثا فالمتحركات فإن المتحركات في الحركة والحركة في الزمان فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد ، وكون الماضي والمستقبل فيه ككون أقسام العدد في العدد وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد فما هو خارج عن هذه الجملة

---

(1) عبد الرحمن بدوى : الفلسفة والفلاسفة ص 48.

(2) د / حسام الدين الآلوسى : الزمان في الفكر الديني ص 101 ، 102 .

فليس في زمان بل إذا قوبل مع الزمان واعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه وسميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهرًا له فيكون الدهر هو المحيط بالزمان " [1] .

مفهوم الزمان عند ابن رشد :



الزمان عند ابن رشد وجوده بين بنفسه ولذلك يقتصر على بحث ماهيته ، ومع أن وجوده بين فقد عد أحد أصناف الكم ، ويكون أجزائه إما ماض وإما مستقبل وأنه ليس شيء فيه يمكن أن يشار إليه بالفعل فإن أقرب شيء يشبهه هو الحركة ، وأخصها النقلة فإن أجزاء بعضها فسدت ، وبعضها مزمعة بأن تكون كالحال في الزمان ، ولا يمكن أن نتصور زمانًا إن لم نتصور حركة ، وما لم نشعر بها لم نشعر بالزمان كحال الذين ناموا وعند الاستغراق الشديد ، في عمل لذيذ ، يقصر الزمان . وفى القلق يبدو طويلاً . والزمان ليس حركة " [2].

والزمان عارض للحركة وأن الحركة مأخوذة في حده ، فإننا لا نقدر أن نتصوره خلوًا منها والعكس صحيح ، فهو إذن عارض للحركة . ولا يوجد بنفسه كجوهر ، بل من حيث هو كم فهو " في موضوع وهو الجرم السماوي ، ومن ها هنا يظهر أن مقولة " متى " متقومة بالجوهر ، وذلك أن الشيء إنما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير، والمتغير إنما يكون ضرورة جسمًا " [3] .

---

(1) ابن سينا : النجاة- قسم الطبيعيات ص 118 .

(2) ابن رشد : رسائل ابن رشد- السماع الطبيعي ص 46 ، 47 .

(3) ابن رشد : رسائل ابن رشد- ما بعد الطبيعة ص 41 .

والزمان قديم عند ابن رشد ويمكننا تلمس ذلك من خلال تأويله للآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم فيقول : " إن ظاهر الشرع إذا تصفح ، ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وإن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع . وذلك أن قوله تعالى:(وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه علي الماء...) هود:7

.يقتضى بظاهره أن وجودًا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانًا قبل هذا الزمان ، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى:(يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار) إبراهيم:48

يقتضى أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود " [1] .فقوله بأن نفس الوجود والزمان مستمر يقتضى قدم العالم والزمان وأن وجود الله لم يتقدم وجود الزمان بالزمان وأن الزمان مرتبط بالوجود ولما كان الله عند ابن رشد لم يتقدم العالم بالزمان ولما كان الله هو علة العالم كذلك فلم يتقدم الباري العالم بالزمان وهذا يقتضى قدم الزمان حيث جعله مرتبط بالعالم والعالم عنده معلول لله . ويتضح ذلك أيضا من خلال رده على المتكلمين الذين قالوا أن العالم خلق من لا شيء حيث قال ابن رشد في قوله تعالى :(ثم استوي إلي السماء وهي دخان ....) فصلت:11 . يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شيء . فالمتكلمون ليسوا في

(1) ابن رشد : فصل المقال- ص 42 - 43 .

أقوالهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا أيضا أبدًا"[1].

مفهوم الزمان عند أبى بكر الرازي :



ينقسم الزمان عند أبى بكر الرازي إلى نوعين الزمان المطلق والزمان الجزئي ، والزمان المطلق عند الرازي قديم وأطلق عليه المدة والدهر يقول البيروني في هذا الشأن : " وفرق أبو بكر الرازي بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدد به من التناهي " [2] .

فالزمان المطلق والقديم غير مرتبط بالعالم فالمرتبط بوجود العالم هو الزمان الجزئي يمكننا أن نرى ذلك من خلال حديث الرازي عن بداية العالم بأن النفس اشتاقت إلى الاتصال بالهيولى فكان أن رق الله لها وصنع تراكيب الموجودات حيث سكنتها النفس . ومن بداية صنع العالم بدأ الزمان المتحرك ، أو الزمان المحدود وهو مقياس الحركة ، أو الزمان الأرسطي أو الطبيعي ، وينتهي ويزول مع زوال العالم المصنوع في المستقبل ، حيث تخلص النفوس من المادة ، وتعود القدماء الخمسة* إلى حالها الأول [3].

---

(1) المرجع السابق ونفس المكان.

(2) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة- ص 121 .

*القدماء عند أبى بكر الرازي خمسة : الله ، والهيولى ، والنفس ، والزمان أو المدة والخلاء .

(3) د / حسام الدين الآلوسى : الزمان في الفكر الديني ص 80 .

والزمان الجزئي عند الرازي وهو المرتبط بحركات الأفلاك ويجرى الشمس والكواكب وهو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك [1] .

ويتضح أيضا تفرقة أبى بكر الرازي بين الزمان المطلق والجزئي من خلال النص التالي حين سأله أبو حاتم الرازي عن حقيقة الزمان حيث نجده يقول : " فإنا نعرف الزمان بحركات الفلك وبمر الأيام والليالى ، وعدد السنين والأشهر ، وانقضاء الأوقات ؛ فهذه قديمة مع الزمان أم محدثه ؟ أجاب أبو بكر الرازي : " لا يجوز أن تكون هذه قديمة ، لأن هذه كلها مقدرة على حركات الفلك ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها والفلك وما فيه محدث ، وهذا قول أرسطوطاليس في الزمان وقد يخالفه غيره ؛ وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول : إن الزمان مطلق ، وزمان محصور فالمطلق هو المدة والدهر ، وهو القديم وهو متحرك غير ثابت والمحصور هو الذي بحركات الفلك وجرى الشمس والكواكب .وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر ، فقد توهمت حركة الزمان المطلق ؛ وهذا هو الأبد أو السرمد . وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور " [2] .



الزمان عند المتكلمين :

الزمان عند المتكلمين حادث بحدوث العالم لأن العالم حادث عندهم سواء من قال منهم بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ أو الرافضين له فالكل متفق على أن المؤثر في الكون ومحدثه هو الله تعالى وأن الله تعالى كان ولا شيء معه .

---

(1) د / حسام الآلوسى : الزمان في الفكر الديني ص 80 .

(2) أبو حاتم الرازي : أعلام النبوة ص 15 .

فالقائلون بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ أرادوا أن يعارضوا ما ذهب إليه فلاسفة اليونان من قدم الهيولى أو مادة العالم ، ارتضوا مذهب الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ فهو في الأصل مذهب ديمقريطس إلا أنهم صبغوه بالصبغة الإسلامية مما يتفق مع الإسلام وخلاصة القول . أنهم أرادو بهذا المذهب جعل الله تعالى القدرة الشاملة والعلم الشامل فرأوا أن العالم مكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يخلوا عن الحوادث حادث ، ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث وهو الله فالله يخلق هذه الجواهر ويخلق اجتماعها في نفس اللحظة التي يخلقها فيها وهكذا باستمرار فهذا هو الخلق الإلهي المستمر.

ولهذا فقد عرف الأشعرى الزمان بقوله :" هو عرض ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته " [1] . كذلك عرفه التفتازانى بقوله : " إذ ادعى بعضهم آنية الزمان ، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته " [2] .

ولذلك فقد أراد الأشاعرة أن يطبقوا نظريتهم في الجوهر الفرد على الزمان فالجوهر الفرد متناهي عندهم كما رأينا وكذلك الزمان فهو ذرات متصلة كل ذرة منها تمثل آنًا .. والآن عندهم هي الحال الكائنة التي طرأت ثم ذهبت والعقل يقضى بين الطروء وبين الفساد بالفصل [3] .ولذلك فقد ذهب معظم الأشاعرة إلى إنكار وجود الزمان كموجود قار " مستقر " وقالوا بأنه في حالة سيلان دائم ومستمر دون انقطاع تنتهي فيه الآن الحاضرة لتأتى إليه آن أخرى فلا يوجد اتصال بين آن وآن بل هي آنات ولحظات

---

(1) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج 2 ص 443 .

(2) سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ج 2 ص 253 .

(3) أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم ص 145 .

منفصلة تأتى وتذهب ، فهو كم منفصل . فما يوجد من الزمان الحاضر والجزء الثاني و الثالث وهكذا ، وبالتالي تكون جميع الأجزاء غير منقسمة بل متناهية وبذلك يثبت تناهى الزمان وحدوثه .

وعلى مذهب القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ وأن كل شيء في العالم يتكون من أجزاء لا تتجزأ . فقاسوا على ذلك الحركة والزمان والأحداث ، وتتكون من أجزاء لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن بعض . فإذا كانت الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ، ومستقبلة فنقول أن الحاضرة منها موجودة وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل ، لأن الماضي ما كان حاضرًا ، والمستقبل ما سيحضر ، وأنها لا تنقسم وإلا لكان بعض أجزاءها قبل وبعضها بعد ؛ لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرًا . هذا خلف ؛ وكذا جميع أجزاءها ، إذ ما من جزء إلا وكان حاضرًا حينًا ما ، فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ [1] .

كذلك نجد الرافضين للجوهر الفرد أرادوا لهذا الرفض شمول علم الله وقدرته أيضا لكل شيء في الكون يؤكد بذلك تعليق ابن حزم وهو من الرافضين لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ على نقد المتكلمين له في رفضه لنظرية الجوهر الفرد يقول بن حزم : " إننا لم ندفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ، ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبدًا محدودة وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك وهذا هو شيء غير المساحة"[2].

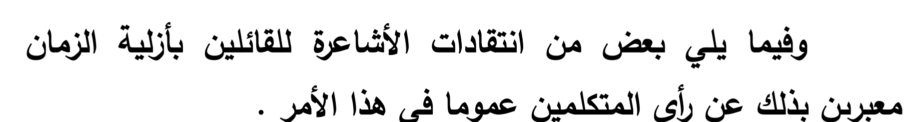
---

(1) عضد الدين الإيجي : المواقف ص 188 .

(2) ابن حزم : الفصل – ج 1 ص273 .

وعلى هذا فقد قال المتكلمون بحدوث الزمان وانتقدوا المذاهب القائلة بقدم الزمان سواء من اعتبر الزمان ، مقدار حركة الفلك ، وأنه قديم بقدم الحركة الأزلية ، الصادرة من المحرك الأول الأزلي وتبعه من الفلاسفة ؛ أو القائلين بقدم الزمان على أنه جوهر منفصل ، قائم بذاته ، ليس له صلة بدوران الأجرام . ومن هؤلاء القائلين بأن الزمان جوهر مستقل مجرد ، محمد بن زكريا الرازي الطبيب فيقول : " إن الزمان جوهر يجرى " فقد تأثر الرازي الطبيب بفلاسفة اليونان وأكد على القول بقدم العالم وقال بالقدماء الخمسة : الباري تعالى ، والنفس ، والهيولى ، والزمان ، والمكان .





وفيما يلي بعض من انتقادات الأشاعرة للقائلين بأزلية الزمان معبرين بذلك عن رأى المتكلمين عموما في هذا الأمر .

فبالنسبة لرأى أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة الذين قالوا بقدم الزمان تبعا لقدم الحركة التي نشأ عنها ؛ وفى هذا فقد اتجه الأشاعرة إلى تحليل قدم الحركة ، بغرض نفى أزليتها ، وإثبات حدوثها ، لأن هذا يؤدى إلى نفى أزلية الزمان واثبات حدوثه ؛ وذلك لتبعيته للحركة ، وظهوره عنها.

ويتجه كل من فخر الدين الرازي ، وعضد الدين الإيجي ، إلى الاعتماد على فكرة منطقية ، لإثبات عدم أزلية الحركة ، وهى المسبوقية بالغير ، فإن ما كان مسبوقا بالغير لا يمكن أن يكون أزليا .

وذلك أن من طبيعة الحركة المسبوقية بالغير ، لأنها لا يمكن أن توجد من ذاتها ، بل لا بد من أن يسبقها محرك أو محدث لها . هذا

المحدث ، لا يكون قبله محدثات أخرى ؛ وإلا استمر التسلسل إلى ما لا نهاية ، وهذا محال . فإذا كانت الحوادث أو الحركات لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بد حينئذ من جواز صدور حادث عن قديم[1].

وفى هذا يقول فخر الدين الرازي : " إما أن يقال ، حصل في الأزل شيء من هذه الحركات والحوادث ، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول وهو المطلوب ، وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الأزل ، إن لم تكن مسبوقة بغيرها ، لزم أن يكون الأزل مسبوقا بغيره وهو محال " [2].

وفى صدد نفى أزلية الحركة يقول الإيجي : " إن الحركة حادثة لوجوه : الأول (وهو أهمها) ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث " [3] . وإذا لم تكن الحركة أزلية ، كانت حادثة ؛ وإذا كانت حادثة ، كان الزمان حادثًا ، لتبعيته للحركة [4] .

وكذلك نجد المتكلمين عمومًا ؛ قد أنكروا الزمان أيضًا (أي الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه حقيقيًا ، بل أمرًا عرضيًا [5] .

---

(1) الغزالي- تهافت الفلاسفة ص107 .

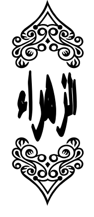
(2) فخر الدين الرازي - الأربعون في أصول الدين ص9 .

(3) عضد الدين الإيجي- المواقف ص 188 .

(4) د/ عبد المحسن عبد المقصود : فكرة الزمان عند الأشاعرة ص53 .

(5) دائرة المعارف الإسلامية – مادة زمان ، المجلد العاشر ص 392 .

وهذا ما ذكره صاحب كتاب الأزمنة والأمكنة (أبو علي المرزوقي الأصفهاني)، ناقضا وجود الزمان ، على لسان بعض المناطقة ؛ إذ قالوا : إن الزمان في الحقيقة معدوم الذات ، واحتج بأن الوجود للشيء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح ، أو بجزء من أجزائه كالعدد والقول .



وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه ، إذ الماضي منه قد تلاشى واضمحل ، والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون وجوده بجزء من أجزائه ، إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس جزء من الزمان .... وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذا ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه حيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض منها ، فمن المحال أن يلحق بجملة الموجودات [1] .

هذا كان بعضًا من انتقادات المتكلمون للقائلين بأزلية الزمان سواء كان عن طريق أزلية الحركة أو عن طريق أنه جوهر أزلي مستقل فهذا الانتقاد الذي ينفى قدم الزمان ومن ثم إثبات حدوثه هو بدوره ينفى قدم العالم لأن الزمان تابعًا للعالم .

ومن خلال العرض السابق لانتقادات المتكلمون لقدم الزمان يتبين لنا حدوث الزمان عند المتكلمين وأنهم رفضوا القول بقدمه رفضًا قاطعًا .

مفهوم الزمان عند الغزالي :

بالإضافة إلى ما سبق يتضح موقف المتكلمين من الزمان من خلال رد الغزالي على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ومن ثم قدم الزمان

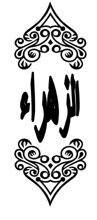
---

(1) أبو بكر الرازي – رسائل فلسفية ص200 .

بإيراد أدلتهم في إثبات قدم العالم وإيراده اعتراضه عليها وبيان ضعفها فقد اعترض الفلاسفة على قول المتكلمين بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، وقالوا لا يخلوا هذا القول من أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يوجد معه في الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له .. فإنها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول.إذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ... فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ، واستحال أن يكونا أحدهما قديمًا والآخر حادثًا ؛ وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ، فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدومًا ، وإذا كان العدم سابقًا على الوجود ، وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ؛ فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، ووجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

وقد اعترض الغزالي على دليل الفلاسفة هذا بقوله : " الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ،

ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام"[1].



هذه كانت إحدى حجج الفلاسفة لإثبات قدم العالم ورد الغزالي عليها اخترت منها ما كان متعلقا بالزمان الذي نحن بصدد الحديث عنه فقد رأينا أن المتكلمين انبروا في الرد على الفلاسفة في إثبات حدوث العالم ومن ثم حدوث الزمان عن طريق إبطال قدم الحركة التي قالت بها بعض المذاهب لتثبت بها قدم الزمان لارتباطها به عندهم ابتداءً من الفكر الهندي القديم الذي قال بالحركة الدائرية للكون وعودة الحياة في ادوار متتالية لا تنتهي ثم قال بها أرسطو وكذلك من جاء من بعده واتبع مذهبه لذلك اشتغل المتكلمون على إثبات حدوث الحركة كما رأينا لإثبات حدوث الزمان ومن ثم اضطر القول بأبدية العالم التابعة لأبدية الحركة الدائرية وأبدية المادة الأولى أو الهيولى التي قال بها الفلاسفة حيث قالوا بضرورة وجود محل الممكن قبل وبعد حدوثه ، وهو الهيولى لذا فالهيولى أزلية أبدية يقول الغزالي في قول الفلاسفة عن أزلية المادة : " محال لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها " [2] .

---

(1) الغزالي- تهافت الفلاسفة ص124 - 125.
(2) الغزالي- تهافت الفلاسفة ص124 - 125.

وقد بين الأشاعرة فساد هذا القول فالله تعالى يخلق الجواهر ويخلق اجتماعها في نفس اللحظة التي يخلقها فيها كذلك الذين قالوا بشيئية المعدوم من المتكلمين أرادوا به الحقائق المعلومة في علم الله تعالى منذ الأزل ؛ فإمكان العالم كان في علم الله تعالى وكان يقابله عدم العالم ، فلما شاءت إرادته أوجدته عن طريق القدرة الإلهية . وكذلك الفناء ، فالهيولى أو المادة خلقت مع بداية العالم وستفنى وتنعدم بانتهائه وفنائه ؛ فلا أبدية لها ولا لأي شيء في الوجود إلا الله تعالى .

بالإضافة إلى ما سبق فقد رد الغزالي على حجة مشابهة أثارها أحد الفلاسفة ، وهو " جالينيوس " ليثبت بها أيضا أبدية العالم ، يقول جالينيوس : " إن الأجرام السماوية تدور منذ الأزل ، ولم يحس أحد فسادها أو ضعفها ، وأتى بالشمس مثالا على ذلك ؛ فهي ما زالت بكل قوتها تضيء وتبعث الحرارة . وقيس على ذلك باقي الأجرام فلم تفسد أو تذبل " . وقد رد الغزالي على ذلك متسائلا [1] " ألا يوجد شيء آخر يدل على الفساد إلا الذبول ؟ فلعل هناك مظاهر أخرى للفساد غير الذبول ؛ لذا فإننا .. لا نسلم له أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول ؛ بل الذبول أحد وجوه الفساد ، ولا يستبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله " [2].

فالغزالي يفترض صحة رأى جالينوس ، من أن الفساد لا يكون إلا بالذبول – رغم أنه ممكن أن يكون للفساد ، مظاهر أخرى ؛ فيقول مخاطبا جالينيوس : " أنه حتى لو كان الفساد لا يتم إلا بالذبول ، فما أدراك أن الشمس لا تذبل ؟ فلعلها تذبل ولكن في بطء شديد ، وبدرجة لا يمكن

(1) د / عبد المقصود محمد سلطان- فكرة الزمان عند الأشاعرة ص124 - 125.
(2) الغزالي- تهافت الفلاسفة ص126.

للحس ، ولا للأجهزة العلمية أن تكشفها أو تقيسها . فكما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهى قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصها محسوسًا ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس" [1] ، وهذا ما أثبتته العلوم الحديثة ، حيث أثبتت أن الشمس تفقد حرارتها في بطء شديد . فإنه سيأتي لحظة تنتهي فيها حرارة الشمس وهنا يكون الفناء [2] .



وهذا يعنى أن العلم الحديث قد أيّد رأى الغزالي ، وأثبت أن الشمس تفقد جزءا من كتلتها كل يوم ؛ وذلك لأن .. " ذرات هذه الشموس تتحطم في قلبها المرتفع الحرارة جدًا ، وبواسطة هذا التحطم الهائل الواسع المستمر ، تتولد هذه الطاقة الحرارية التي لا مثيل لها . وكما هو معلوم فإن الذرة عندما تتحطم تفقد جزءا من كتلتها ، حيث يتحول هذا الجزء إلى طاقة . وإذن فإن كل يوم يمر على أي شمس ، معناه فقدان جزء ولو يسيرًا من كتلتها ، إن الشمس ، مثلا تفقد كل يوم كذا كيلو جرام ومثلها بقية النجوم " [3] .

هذا كان بعضًا من انتقادات المتكلمون للفلاسفة القائلين بأزلية العالم ومن ثم أزلية كل من يثبته من حركة وزمان وسواء من قال منهم بأزلية الزمان تبعا لأزلية الحركة أو أعتبر الزمان على أنه جوهر قائم

(1) الغزالي- تهافت الفلاسفة ص127.

(2) د / عبد المقصود محمد سلطان- فكرة الزمان عند الأشاعرة ص 185.

(3) سعيد حوي- الله - ص 15.

بنفسه وما يترتب على ذلك من أبدية العالم . والآن ينتقل بنا الحديث إلى نسبية الزمان في العلم والقرآن .

مما سبق فقد تبين أن المذاهب في الزمان على النحو التالي : مذهب أرسطوطاليس ومن تبعه أمثال ابن سينا وابن رشد فقد عرفوا الزمان بأنه مقدار حركة الفلك الأعظم ومنهم من عرفه بأنه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر وقال البعض بأنه نفس الحركة هذا هو الاتجاه الأول في تعريف الزمان وهو الاتجاه الذي يربط بين الزمان وبين الحركة مطلقًا أو حركة الفلك أو الحوادث ، فلا يمكن في نظرهم فهم الزمان إلا مع الحركة . وهذا الاتجاه يربط الزمان بالحركة والحركة مرتبطة بالمكان ومن ثم فالزمان مرتبط بالمكان كذلك هذا الزمان مطلق لا نهائي لأن الحركات عند أرسطو قديمة ويكون الزمان قديمًا ولا أول له ولا نهاية [1] . كذلك نجد أصحاب هذا الاتجاه فرقوا بين زمان مطلق وزمان جزئي وجعلوا الله موجود خارج الزمان فالله موجود خارج الزمان ولكن وجوده مع الزمان .

كذلك كان هناك اتجاه آخر في فهم الزمان وهو الاتجاه الأفلاطوني الذي حرر الزمان من الحركة وقال بأن الزمان جوهر قائم بذاته وهو غنى في ذاته وفى وجوده عن الحركة .

يقول الرازي : معبرا عن رأى أفلاطون وغيره من أصحاب هذا الاتجاه : " وقالت طائفة كبيرة من الحكماء : الزمان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك لحركته يقدر أجزائه – كما أن الساعة تقدر أجزاء الليل والنهار – ثم

---

(1) د / محمد عبد الرحمن مرحبا- مع الفلسفة اليونانية ص 44.

قالوا هذا الجوهر القائم بالنفس إن حصل فيه شيء من الحركات ويقدر امتداد دوامه بسبب تلك الحركات سمى زمان وأما إن خلى عن مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد . ومعنى هذا أن الزمان شيء مستقل بنفسه عن الحركة ولا تأثير للحركة في وجوده وإنما تأثيرهما في تقدير هذه المادة وتقسيمها إلى ليل ونهار وساعات وسنين وشهور إذا فالحركة هي إله التقدير للزمان ولكن لا دخل لها في وجوده فهو مستقل عنها[1] . ورأينا كيف فرق أفلاطون بين الزمان والأبدية . فالزمان خاص بالوجود المحسوس أما الأبدية فهي خاصة بعالم المعقولات لأنها من صفات عالم المثل . وهى حاضر مستمر لا ينسب إلا للعالم الإلهي أما الزمان فهو الصورة المحسوسة للأبدية . وهذا ما قال به أفلوطين [2] .

نسبية الزمان :

الزمان في القرآن :

أكد القرآن الكريم ما حاول المتكلمون إثباته من حدوث الزمان وأن كل شيء في الكون خاضع لإرادة الله ومشيئته أنظر إلى قوله تعالى :(هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورًا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ...) يونس:5

(1) الرازي- المطالب العالية ج 1 ص 32.

(2) سعد الدين صالح- قضايا فلسفية في ضوء العقيدة الإلهية - ص 181.



وقوله تعالى :(وجعلنا اليل والنهار ءايتين فمحونا ءاية الليل وجعلنا ءاية النهار مبصرةً لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا) الإسراء:12

.وقوله تعالى :(إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم....) التوبة:36

من خلال النصوص القرآنية السابقة نلمس التأكيد على أن كل شيء خاضع لإرادة الله بما في ذلك الزمان المعبر عنه بعدد السنين والحساب وكذلك نلمس أن الزمان محدث مخلوق بدأ تقديره عند خلق السماوات والأرض .

وكذلك هذا الزمان يرتبط بالمخلوق وينطبق عليه ولا ينطبق على الخالق المقدر له فمحال أن يكون الزمان موجود مع الله ثم يقدره الله مع خلق السماوات والأرض فالله تعالى هو الموجود الأبدي الأزلي خارج نطاق الزمان فلا ينطبق عليه الماضي والحاضر والمستقبل فهو – حاضر أبدًا . وأفعاله لا تتم إلا بإرادته . قال تعالي:(إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون) يس:82 .فالزمان وما ارتبط به الزمان من السماوات والأرض كل خاضع لإرادة الله تعالى وهذه مخلوقات الله تعالى ومنقادة له بالخضوع والخشوع قال تعالى :(قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله .....) الأنعام:12

وقال تعالى :(وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم) الأنعام:13.

فأظهرت هذه الآيات أن الزمان والمكان تحت خلقه تعالى وتقديره وإبداعه وتدبيره – كما دل الزمان بحركته على أن الله تعالى منزه عن الحركات ، والمكان وبسكونه على أن الله منزه عن السكنات قال تعالى :(فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجًا ومن الأنعام أزواجًا يذرؤُكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) الشوري:11 [1] .



ولم يقتصر حديث القرآن الكريم على حدوث الزمان وأنه مخلوق لله مثل بقية المخلوقات وأن كل هذه المخلوقات بما فيها الزمان خاضع لإرادة الله تعالى بل بين أيضا أن هذا الزمان نسبى وأشار إلى ذلك في أكثر من آية ومن هذه الآيات قوله تعالى :(تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره ألف سنة) المعارج:4

وقال تعالى :(يدبر الأمر من السماء إلي الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) السجدة:5.

نلاحظ التعبير بقوله تعالى مما تعدون أي أن هذا المقدار مختلف بين تقدير الله له وبين عدنا نحن مما نعده في ألف سنة أو في خمسين ألف سنة قد يكون الله تعالى له تقدير آخر فهذا يدل على بسط الزمان وانكماشه وهذا ما أكد عليه د / منصور حسب النبي من خلال تفسيره لهذه الآيات حيث نجده يقول : " إن مقدار الانكماش الزمني في الآيتين يدل على أن سرعة العروج كبيرة جدا في الحالتين و تقترب جدا من سرعة الضوء . ويقف عند اختلاف الانكماش الزمني في الرحلتين : اليوم في الرحلة الأولى يساوى خمسين ألف سنة بحساب أهل الأرض وفى الثانية:

---

(1) د / سعد الدين صالح- قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية - ص 184.

اليوم في الرحلة مقداره ألف سنة بحساب البشر : فلماذا اختلف بخمسين ألف سنة في الأولى وألف سنة فقط في الثانية ؟ وهل هناك تناقض بين الآيتين ؟ ليس هناك تناقض ، ونظرية النسبية تقدم لنا الإجابة ، وهى أن الانكماش الزمني يزداد كلما زادت السرعة ، وما دام اليوم في حركة الملائكة وجبريل يساوى خمسين ألف سنة بحسابنا فهذا معناه أن سرعة الحركة بالنسبة للملائكة وجبريل أسرع من حركة الأمور الكونية [1] .

بالإضافة إلى ذلك نجد القرآن الكريم عبر عن السير في الفضاء بكلمة " عروج " والعروج معناه في اللغة الصعود والخروج عن الخط المستقيم والسير ليس في خط مستقيم ولكنه ينحني في حركته سواء كان مادة أو طاقة ، وهذا ما وصل إليه " أينشتين " في نظرية النسبية وعلماء الفضاء قاموا بإجراء قياسات أكدت انحناء الضوء في الفضاء الكوني كما قال "اينشتين " وهذا ما أشارت إليه الآيات في القرآن الكريم في أن السير في الفضاء يكون عن طريق العروج أي السير المنحنى وليس في خط مستقيم [2] .

وقد أثبت " أينشتين " أن الزمن نسبى ، وتختلف مقاييسه ، من كوكب إلى كوكب ، ذلك أنه مرتبط بدوران الكواكب ودورانها مختلفة . فلا بد من اختلاف الزمان من كوكب إلى كوكب على حسب سرعة هذا الكوكب أو بطئه [3] .

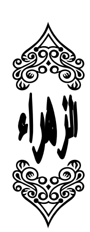
---

(1) د / منصور حسب النبي- الإشارات الكونية للسرعة العظمى والنسبية - ص 112.

(2) رجب البنا- معجزات الخلق والخالق - ص 138.

(3) د / سعد الدين صالح- قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية - ص 190.

ويضرب أينشتين مثلا افتراضيًا فيقول لو أن الإنسان استطاع أن يتحرر من جاذبية الأرض و قوانينها الخاصة وانطلق في الفضاء الكوني في مركبة فضائية تسير بسرعة الضوء – (وهى أكبر سرعة أمكن للعلم قياسها حتى الآن وتستلزم تحول الجسم إلى شعاع غير مرئي والدقيقة الضوئية تساوى 11 مليون ميل في الساعة والساعة الضوئية تبلغ 700 مليون ميل تقريبا ، وأما السنة الضوئية فهي تبلغ ستة بلايين ميل أي الرقم 6 وعلى يمينه 12 صفر) – لمدة سنتين ثم يعود إلى الأرض بعد عامين فقط من الرحلة الكونية فيجد كل الأصدقاء من جيله قد ماتوا ويجد سكانا جدًا وحضارات فهذه المدة تساوى قرنين بحساب زمن الأرض [(1)] وهكذا ربط اينشتاين بين الأجرام فاستنتج نسبية الزمن .



ولو نظر إلى القرآن الكريم كما مر نجده يؤكد على هذه النسبية من خلال الآيات القرآنية فبالإضافة إلى ما سبق لو نظرنا إلى قوله تعالى :(الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوي علي العرش ....) الفرقان:59. وقوله تعالى :(قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادًا ذلك رب العالمين) فصلت:9 [(2)] . فهذه الأيام التي عبر بها القرآن عن الخلق ليست الأيام الدنيوية التي نعيشها فقد أكد العلم الحديث أن تكوين الأرض قد استمر مئات الآلاف من السنين ويؤكد ذلك أيضا كما رأينا تعبير القرآن الكريم بلفظ الأيام المختلف عن أيامنا الدنيوية وحسابنا فقال تعالى:(في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)

(1) د / محمد عبد الرحمن مرحبا- أينشتين والنظرية النسبية - ص 80.

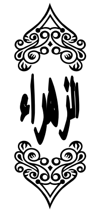
(2) د / سعد الدين صالح- قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية - ص 191 بتصرف.

السجدة:5 . وقال تعالى :(....في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) المعارج 4 .

كذلك ضرب القرآن لنا مثلا على هذه النسبية وانكماش الزمان في حديثه عن قصة الذي مر على قرية فقال أنى يحي الله هذه بعد موتها فبين له الله أن ذلك خاضع لقدرة الله تعالى فأماته الله مائة عام ثم بعثه بعد ذلك وجعل الزمان يسرى على الحمار حيث مات الحمار وبلى ولم يسر قانون الزمان على الطعام فوجده كما هو فسبحان الله مقدر الزمان قال تعالى :(أو كالذي مر علي قرية وهي خاوية علي عروشها قال أني يُحي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلي طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلي حمارك ولنجعلنك ءاية للناس وانظر إلي العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين قال أعلم أن الله علي كل شيء قدير) البقرة .259:

الخاتمة

مـن خـلال العرض السـابق لمفهـوم الزمـان فـإني قـد توصـلت إلـى النتائج التالية :



1 – تصور الزمان في الفكر الشرقي القديم لم يكن تصورًا مجردًا بـل كـان يعتمد على الأسطورة والخيال ومرتبط بوجود العالم والأصل الذي نشأ منـه .

2 – الـزمن فـي الحضـارة الهنديـة القديمـة أبدى لأنـه مـرتبط بـدورة الحيـاة الأبدية لأن الحياة في تصورهم تتعاقب في دورات متتاليـة لا تنقضـي .

3 – تصور الزمان في الحضارة اليونانية القديمـة يختلـف عن تصوره فـي الحضارات الشرقية فقد لا حظنا إلى حد ما التصور المجرد للزمان .

4 – فرق أفلاطون بين السرمدية والأبديـة وبـين الزمـان فالسرمدية تعنـى الثبـات والحضـور الـدائم واللازمنيـة والزمـان هـو صـورة لـهذه الأزليـة ووجد مع تكون العالم .

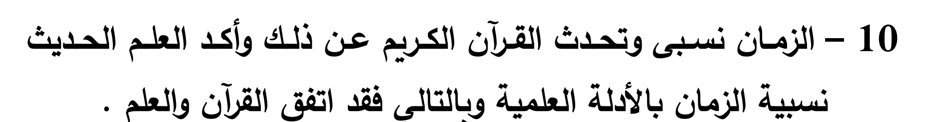
5 – ربط أرسطو بـين الزمـان والحركـة فـإذا كانـت حركـة كـان زمـان وإذا لـم يكن حركة لم يكن زمان وهذه الحركة المقصودة هي ليست أي حركة وإنما هي الحركة الدائرية وهى أزلية ومن ثم فالزمان أزلي عنده .

6 – الزمان حادث عند الكندي لأنـه يوجد في الجسم والجسم متنـاه عنـدهم إذًا فما يوجد في المتناه مثله .

7 – أما ابن سينا فقد اتبع منهج أرسطو في الزمان حيث ربط الزمان بالحركة والزمان عنده قديم قدمًا زمانيًا أي لا يسبقه عدم ولكنه حادث حدوثًا ذاتيًا أي مسبوق بمؤثر .

8 – ظهر لنا بوضوح تأثر ابن رشد بأرسطو في القول في قدم الزمان.

9 – الزمان حادث عند المتكلمين لأن الزمان يرتبط وجوده بوجود العالم والعالم عندهم حادث لا من شيء وبالتالي فالزمان حادث فكان الله تعالى ولا شيء معه .



10 – الزمان نسبى وتحدث القرآن الكريم عن ذلك وأكد العلم الحديث نسبية الزمان بالأدلة العلمية وبالتالي فقد اتفق القرآن والعلم .

وفى الختام فهذا عملي وهو جهد المقل لا أدعى أنني بلغت فيه الكمال أو قاربته فالكمال لله وحده ولذلك أرجو من يطلع على هذا البحث أن يلتمس لي العذر إن كنت قد قصرت وأن يرشدني إلى الصواب إن كنت قد أخطأت وله منى جزيل الشكر.



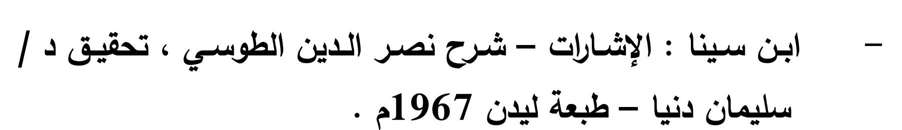
المراجع والمصادر

- القرآن الكريم
- أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية – دار إحياء الكتب العربية ، بيروت لبنان.



- أرسطوطاليس – الطبيعة – ترجمة اسحق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة 1964 م .
- أرسطوطاليس – الكون والفساد – ترجمة من الإغريقية بار كلى سانتهلير وإلى العربية أحمد لطفي السيد – مطبعة دار الكتب المصرية 1350 هـ 1932 م .
- أرسطو – السماع الطبيعي ، تحقيق عبد الرحمن بدوى القاهرة .
- أفلوطين " التساعات "– ترجمة عبد الرحمن بدوى .
- أفلاطون : تيماوس ، فايدروس – الترجمة العربية .
- أميرة مطر –الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة 1980 م .
- إبراهيم مدكور – المعجم الفلسفي –الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1403 هـ 1983 م.
- ابن حزم : الفصل – وضع حواشيه ، أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .

- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة – المطبعة الكاثوليكية – بيروت مجلد 5 .
- ابن رشد : فصل المقال – بيروت سنة 1973 م .
- ابن رشد : رسائل ابن رشد– السماع الطبيعي
- ابن سينا : النجاة – تحقيق / محي الدين الكردي ، القاهرة .



- ابن سينا : الإشارات – شرح نصر الدين الطوسي ، تحقيق د / سليمان دنيا – طبعة ليدن 1967م .
- ابن سينا : عيون الحكمة – القاهرة 1954 م .
- ابن منظور : لسان العرب ، مطبعة بولاق 1333 هـ .
- أبو بكر بن العربي – العواصم من القواصم .
- الإيجي : المواقف – شرح / السيد الشريف الجرجاني – تحقيق د / عبد الرحمن عميرة – طبعة دار الجيل– بيروت .
- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة – دائرة المعارف العثمانية بالهند 1377 هـ 1958 م ز
- جاكوسبون – ما قبل الفلسفة – الترجمة العربية .
- جيمس ريتشارد – نصوص الشرق الأدنى القديم ، تعريب وتعليق د / عبد العزيز زايد – راجعها : د / محمد جمال الدين مختار – نشرة وزارة الثقافة المصرية – هيئة الآثار – مشروع المائة كتاب ، القاهرة 1987 م .

- حاطوم: موجز تاريخ الحضارة – القاهرة 1965 م .

- حسام الدين الآلوسى : الزمان في الفكر الديني – المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1 ، 1400هـ 1980 م .

- حسام الآلوسى: الزمان بين الدين والفلسفة – بحث في مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثاني أورد كاتب البحث عن ترجمة Archer Hind (51B) p.179.New York 1973 .



- حسام الآلوسى – من الميثولوجيا إلى الفلسفة – الكويت 1973 م .

- دائرة المعارف الإسلامية – الترجمة العربية – ج 1 – طبعة دار الشعب ، القاهرة .

- الرازي– المطالب العالية ج 1– بيروت .

- الرازي (أبو حاتم): أعلام النبوة – بيروت .

- الرازي (أبو بكر)– رسائل فلسفية – مصر 1939 م ، نسخة بيروت – دار الآفاق الجديدة 1973 م.

- الرازي (فخر الدين) – الأربعون في أصول الدين– ، تحقيق وتقديم د / سليمان دنيا ط 1 ، دار المعارف .

- رجب البنا – معجزات الخلق والخالق – دار المعارف القاهرة .

- سعد الدين التفتازانى – شرح المقاصد استانبول 1930هـ .

- سعد الدين صالح– قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية – مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة الطبعة الأولى 1418 هـ 1998 م .

- سعيد حوي- الله – مكتبة وهبة ، القاهرة .

- سليمان مظهر – أساطير الشرق ، ط الأولى – دار الشروق 1420هـ 2000 م .

- الأشعري (أبو الحسن) – مقالات الإسلاميين – استانبول 1930هـ .

- صمويل نوح كريمر – أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف ، مراجعة د / عبد المنعم أبو بكر – الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 م .

- عبد الرحمن بدوى – الزمان الوجودي ، دار الثقافة ، بيروت ، 1973 م .

- عبد الرحمن بدوى : الفلسفة والفلاسفة – دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة تونس .

- عبد المقصود محمد سلطان- فكرة الزمان عند الأشاعرة – مكتبة الخانجى القاهرة .

- الغزالي- تهافت الفلاسفة – دار صادر بيروت .

- فلوطرخس : الآراء الطبيعية.

- كريم متى : الفلسفة اليونانية – بغداد 1971 م .

- الكفوى – الكليات – مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية 1419 هـ 1988 م.

- محمد عبد الرحمن مرحبا- أينشتين والنظرية النسبية – دار القلم بيروت 1974 م .

- محمد عبد الرحمن مرحبا– مع الفلسفة اليونانية – بيروت 1980 م .

- محمد فتحي عبد الله ، د / علاء عبد الفتاح – دراسات في الفلسفة اليونانية – دار الحضارة للطباعة والنشر ، مصر .

- منصور حسب النبي– الإشارات الكونية للسرعة العظمى والنسبية – دار المعارف 2002 م .

- هنري فرانكفورت – ما قبل الفلسفة ، ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا – المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 2 1980 م .

- يوسف كرم:تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1300هـ 1936 م .

